

La creatio ex nihilo y las *rationes seminalis* en la cosmología agustiniana

The *creatio ex nihilo* and the *Rationes seminalis* in agustinian cosmology

Santiago de Jesús Gil Calle*

Juan Sebastián Hernández Valencia**

Recibido: 8 de febrero de 2023 / Aceptado: 5 de diciembre de 2023 / Publicado: 1 de marzo de 2024

Forma de citar este artículo en APA:

Gil Calle, S. de J., & Hernández Valencia, J. S. (2024). La *creatio ex nihilo* y las *rationes seminalis* en la cosmología agustiniana. *Ciencia y Academia*, (5), 115-131. DOI: <https://doi.org/10.21501/2744838X.4555>

* Pregrado en Filosofía, programa de Filosofía, Universidad Católica Luis Amigó, Medellín-Colombia. Contacto: santiago.gilal@amigo.edu.co.

** Ph. D. en Teología, programas de Filosofía y Teología, Universidad Católica Luis Amigó. Integrante del grupo de Investigación: Filosofía y Teología Crítica. Docente asesor, Medellín-Colombia. Contacto: juan.hernandezva@amigo.edu.co

Resumen

El pensamiento de san Agustín de Hipona reviste una carga especial en lo que se refiere a algunas consideraciones en torno a la explicación del origen del mundo, su creación, formación y consolidación. Por esta razón este artículo se propone indagar por los fundamentos ontológicos y filosóficos de la teoría agustiniana de la creación en dos momentos: a) el reconocimiento del significado de la *creatio ex nihilo* y *ratios seminalis* como conceptos neurálgicos en la teoría creacionista de san Agustín y b) el análisis de los mismos a la luz de dos momentos o sentidos identificados por él entorno a la narración de la creación: uno temporal y otro simultáneo. Recurriendo al *Libro XII* de las *Confesiones* y a algunos libros de *De Genessi ad Literam* se identifica que, aunque en principio san Agustín encuentre un problema de carácter narrativo entre ambos momentos, la introducción y fundamentación de los conceptos ya mencionados, le permite comprender la creación como un acto voluntario de Dios dado en un mismo momento (creación simultánea) expresado en dos partes distintas, no en términos temporales, sino causales.

Palabras clave:

Ontología; Cosmología; Creacionismo; San Agustín de Hipona; *Creatio ex nihilo*.

Abstract

The thought of saint Agustín of Hipona coats a special burden regarding to the considerations around the explication of the origin of the world, his creation, his formation and his consolidation. For this reason this article is proposed to investigate about the ontological and philosophical basics of the augustinian theory of the creation, divided into two moments: a) the recognition of the meaning of *creatio ex nihilo* and the *ratio seminalis* as a neuralgic concepts in the creationists theory of saint Agustin and b) the analysis of the same concepts in the light of two moments or senses identified for the environment of the narration of the creation. Recurring to the twelfth book of *Confessions* and many books of *De Genessi ad literam* are identified that although in principle saint Agustín find a narrative problem between the introduction and rationale of the concepts mentioned allow you to understand the creation as an voluntary act from God in the same moment (simultaneous creation) expressed in two different parts, no in temporary terms, otherwise, casual terms.

Keywords:

Ontology; Cosmology; Creationism; Saint Augustine of Hippo; *Creatio ex nihilo*.

Introducción

Dentro de las reflexiones que se han elaborado a lo largo de la historia sobre el surgimiento del mundo se encuentra una que, por su particular forma de abordar el tema, genera un sinnúmero de reacciones de todo tipo, a saber: el creacionismo. Esta perspectiva cosmogónica sugiere que el mundo es una creación (ya sea donación o emanación) de un Ser que en virtud de su naturaleza ontológica crea. De acuerdo con Arranz (2004), el creacionismo se ha posicionado como una defensa acérrima del fijismo en tanto teoría que explica la aparición de las especies en el mundo y el mundo mismo: “así pensaron algunos teólogos que, al no poder explicar la aparición sucesiva de especies a lo largo del tiempo, se vieron obligados a postular una intervención creadora puntal para explicar cómo surgía cada una de ellas” (Arranz, 2004, p. 107). La postura que asume el creacionismo ante tal situación se emparenta con la consecuencia de su definición, pero no asume necesariamente un hermetismo ante la posibilidad de considerar la creación misma como un proceso dinámico que deviene conforme a unos principios establecidos por el Creador y que permite sucesivamente la aparición temporal y causal del mundo.

Comprender el mundo como un proceso dinámico implica asumir una perspectiva opuesta al fijismo que puede entenderse como transformismo biológico. Este sostiene, según Arranz (2004), que la aparición de nuevas especies en el mundo se da en virtud de dos premisas: 1) no todas las formas de vida que componen la biósfera terráquea han existido desde siempre, sino que han aparecido con el paso del tiempo y 2) las formas de vida más recientes se han dado gracias a la transformación de formas de vida más antiguas. Estos fundamentos sugieren una negación de la idea de un mundo preestablecido y determinado según el proceder de un Ser creador que conforme a su capacidad ontológica dispone qué ha de ser y qué no.

En este orden de ideas, la presente investigación no se origina solamente en un acercamiento temático al creacionismo como teoría cosmogónica, sino también en una particular admiración por el pensamiento de san Agustín de Hipona en torno al tema referido, ya que ante tales modos antagónicos de explicar la aparición del mundo la perspectiva y pensamiento de san Agustín de Hipona ofrece, desde la conjunción de sus estudios filosóficos y una apología de la fe cristiana, elementos importantes capaces de generar una posición intermedia que toma de ambas teorías los fundamentos para constituir una teoría creacionista al margen de su contexto y posibilidades filosóficas y teológicas.

Así, este trabajo tiene como principal objetivo indagar los fundamentos de la teoría creacionista de san Agustín de Hipona bajo los conceptos de *creatio ex nihilo* y *ratio seminalis* en función de los dos momentos identificados y precisados por él: una narración de la creación en sentido temporal y otra en sentido simultáneo. Se pretende, por una parte, reconocer el significado de la *creatio ex nihilo* y las *ratio seminales* con base en los presupuestos metafísico-ontológicos que el *hiponense* toma de la tradición filosófica, pero que desarrolla según sus convicciones filosóficas y teológicas y, por otra, analizar los conceptos fundamentales de la teoría creacionista agustiniana de tal forma que su correspondencia permita evidenciar la fehaciente relación entre ellos y los dos momentos de la creación (temporal y simultánea).

De todo lo anterior se desprende una relectura en torno al problema de la creación desde la perspectiva del *hiponense* y se espera reconocer el sentido de los pilares fundamentales de la cosmología agustiniana con miras a la comprensión de la misma y a recalcar la validez de esa cosmología en el quehacer filosófico en lo que se refiere al tema de la creación.

Creatio ex nihilo: la creación temporal y lo creado.

Preguntarse por los fundamentos que constituyen la teoría creacionista de san Agustín implica no solo reconocerlos y explicitarlos, sino también dar cuenta de los propósitos que los aúnan. Se puede decir que el cimiento de la teoría agustiniana de la creación es, esencialmente, ontológico y epistemológico¹, de manera que renuncia a cualquier intento materialista por comprender el proceso de la creación en vista de que sus disertaciones, si bien pasan en principio por un análisis literal de las fuentes que dispone, desembocan en una interpretación alegórica de las Sagradas Escrituras a la luz de la recepción de la tradición filosófica gestada hasta su momento (Bassols, 2007). Al respecto y en primer lugar, dos elementos se desprenden de la interpretación que hace san Agustín de las Escrituras: 1) habiendo sido san Agustín un maniqueo, consideró que debido a dos fuerzas (bien y mal) se gesta el mundo por medio de la atracción y repulsión de las mismas; 2) luego de su conversión, el *hiponense* ya no considera el mundo como producto de lucha entre fuerzas, sino como un acto voluntario y espontáneo de Dios, es decir, como creatura².

¹ En pos de elaborar un argumento más apologético que filosófico, san Agustín hace uso de una de las vías para demostrar la existencia de Dios, a saber: el *consensus gentium*, esto es, del "consentimiento universal". Dice san Agustín (2012) en la *Ciudad de Dios*: "En efecto [...] el propio universo [...] proclama de alguna manera en silencio que ha sido creado y que no hubiera podido serlo sino por un Dios inefable e invisiblemente grande e inefable e invisiblemente hermoso" (p. 132). A la par que se define ontológicamente el mundo, el *hiponense* ve en él una forma sensible de acceder y conocer a Dios.

² Este cambio en la perspectiva en san Agustín lo analiza de forma minuciosa Rüdiger Safranski en su obra *El mal o el drama de la libertad* y aunque su intención no es ofrecer una interpretación sobre la teoría creacionista en san Agustín, sino cómo entiende este el mal, la manera en como aborda ese cambio de perspectiva resulta ilustrador para lo expresado en esos dos momentos. Lo concreto que acá se quiere resaltar sobre la lectura que hace Safranski (2005) de san Agustín es cómo este no se contenta con la explicación maniqueísta del mal y, en consecuencia, del mundo como se verá en el desarrollo de este trabajo.

En segundo lugar, las premisas filosóficas tanto platónicas como neoplatónicas fueron de su preferencia en función de los elementos conceptuales que le ofrecían. Por una parte, Platón (1998) presenta en su cosmología la figura del *dhmiurgoσ* como el artesano que ordena el caos cósmico conforme a las ideas; no obstante, san Agustín considera que el *artifex* no solo ordena, sino que también crea según las ideas que hay en su mente y, en consecuencia, esa figura creadora solo puede ser Dios, pues ontológicamente tiene la capacidad creativa por excelencia³. Por otra, el neoplatonismo retomado por el hiponense es el de Plotino, quien por medio de su teoría de la emanación demuestra cómo el Uno se manifiesta en estadios (hipóstasis)⁴ de manera necesaria y gradual. Ahora bien, san Agustín también se aparta de esta postura en vista de las consecuencias que tienen para la fundamentación ontológica que hace de la creación: "Agustín parte de la teoría emanatista de Plotino sobre la creación del mundo según la cual este procede de Dios pero sin que éste se vea disminuido ni alterado, como la luz que se derrama pero no pierde intensidad (Bassols, 2007, p. 129).

Si san Agustín presupone que el mundo es creatura y que por necesidad debe tener un creador, elaborar una teoría de la creación implica, imperativamente, plantearse en términos temporales. El mundo no es eterno, sino finito y ha debido tener un principio. Este razonamiento es lo que le permite al obispo de Hipona, además de propiciar una ruptura con la tradición filosófica ya mencionada, proponer el principio rector que guía toda su teoría cosmológica: la *creatio ex nihilo*. De este modo la presenta San Agustín (1974):

Mas como fuera de ti no había nada de donde los hiciste (...), por eso hiciste de la nada el *cielo* y la *tierra*, una cosa grande y otra pequeña (...) Existías tú y otra cosa, la nada, de donde hiciste el *cielo* y la *tierra*. (p. 513)

Esta definición explica qué entiende san Agustín por la *Creatio ex nihilo*, pero al mismo tiempo sugiere una contradicción y unas consecuencias que el hiponense, si bien puede tener presente, no termina de asumir completamente (sobre esto se hablará más adelante): si fuera de Dios no había nada, ¿en qué medida la nada se convierte en creación? Así formulada, la creación a *partir de la nada* presenta una gran complicación para el hiponense: la caracterización ontológica de la misma. San Agustín no reconoce en la nada una negatividad tan absoluta y radical de la cual no se pueda decir que surge la creación, pues ya se ha dicho que de ella surge. La manera de caracterizar la nada implica, entonces, reconocer en ella un principio por medio del cual se pueda crear como lo dice en las *Confesiones*:

³ Más adelante se precisará sobre este punto; sin embargo, es importante mencionar que esta distinción que efectúa san Agustín en cuanto a la figura del *demurgo* pasa por el razonamiento lógico que sostiene el proceso creador. Así, pues, "la creación es una obra que no puede asimilarse a una transmutación, por muy profunda que esta sea. El artista, el artesano, el industrial, dan forma a la materia previa. Crear es algo más hondo: el producir el ser mismo de la cosa que es" (Alesanco, 2004, p. 241).

⁴ En el pequeño prólogo a las *Enéadas*, Jesús Igal (s.f.) dice que Plotino comprende el universo como una jerarquía de realidades (hipóstasis) que emanan del Ser (lo Uno) y se muestran en una cadena prolongada de realidades dando como resultado otras cuatro, aparte de lo Uno: la Inteligencia, el Alma, la Naturaleza y la Materia. En el libro primero de la quinta *Enéada*, Plotino (s.f.) presupone la eternidad del mundo y entiende la creación como ordenamiento del caos. Esta operación es efectuada por el Alma que, en consonancia con la Inteligencia y el Nous, articula todo de forma tal que lo creado, más allá de ser un orden perfecto, comparte la misma naturaleza de lo Uno, pues de este emana lo creado. Al respecto, arguye Bassols (2007): la creación era para Plotino una difusión natural del bien divino, una emanación, mientras que para Agustín se trataba de una creación a partir de nada previo, ni tiempo ni espacio" (p. 129). Como se verá, san Agustín hace total ruptura al introducir a su teoría la *creatio ex nihilo* y presentar la creación como un acto voluntarioso de Dios surgido de su Amor.

Pero aquel «todo» era una cuasi-nada, por ser aún totalmente informe. Sin embargo, ya tenía el ser al poder recibir formas. Tú, pues, Señor, hiciste el mundo de una materia informe, la cual hiciste cuasi-nada de la nada, para hacer de ella las cosas que admiramos los hijos de los hombres. (San Agustín, 1974, p. 514)⁵

Lo que el obispo de Hipona pone de manifiesto es revelador para sus intenciones: si la nada no es una absoluta carencia de ser, ha de estar dispuesta a recibir, en alguna medida, el ser (existencia) que le es dado por Dios. En este orden de ideas, el mundo es un ser dotado de existencia⁶, pero su naturaleza ontológica es imperfecta y perecedera dado que no comparte la misma condición de Dios. Este modo de proceder dirige a san Agustín a formular un argumento de inspiración platónica: solo por participación en el Ser, el mundo es. Para el hiponense es claro que el mundo participa del Ser; no obstante, él considera que este proceso no constituye una difusión de la substancia divina en la medida en que, de ser así, ella sería tan mutable como la substancia del mundo y por tal motivo la creación debe ser *ex nihilo*. Así expresada, de la *creatio ex nihilo* emerge necesariamente una división ontológica en vista de los grados de perfección según el Ser en sí y por excelencia; esto es: el ser que poseen las cosas del mundo no es equiparable al Ser que constituye la esencia del Creador, en tanto que aquel es mutable y finito en contraste con este que es inmutable e infinito. Esta distinción indica solo una cosa: el grado de perfección que tiene Dios como creador es tal que no puede cambiar porque está completo (Alesanco, 2004).

El argumento de la graduación ontológica del Ser le permite a san Agustín explicar, por una parte, en qué sentido el Creador es y, por otra, en qué sentido la creación es. En cuanto a lo primero: “Dios es. No es *esto* o *aquello*: es, sin de-finición, sin límites. No *era* o *será*: es, sin tiempo. Este es el misterio del Ser de Dios” (Pegueroles, 1972, p. 66). Esta categorización sobre Dios ejemplifica la ruptura que por razones metafísicas y ontológicas san Agustín realiza entre eternidad y tiempo⁷. En cuanto a lo segundo, san Agustín (como se cita en Pegueroles, 1972) argumenta:

⁵ El «todo» al que san Agustín hace referencia es al cielo y la tierra como materia informada, a la vez que piensa en cómo ellos se convierten posteriormente en el cielo y la tierra que percibimos: “aquella materia informe que hizo Dios de la nada primeramente se llamó cielo y tierra, y así se dijo: *en el principio creó Dios el cielo y la tierra*; no porque ya lo fuera, sino porque podía llegar a serlo, puesto que el cielo, se escribe fue hecho después” (San Agustín, 1974, p. 375). Cabe resaltar que la cita es la premisa sobre la cual San Agustín (1957) desarrolla el capítulo VII de *De genesi contra Manichaeos*, titulado *diversos nombres de la materia informe*. Esta precisión permite dar cuenta de que lo que en el *Génesis* es llamado *cielo y tierra* no es más que la materia y forma creada por Dios de la nada.

⁶ En la medida en que se expongan más elementos que constituyen el fundamento de la teoría creacionista, la definición del mundo se complejiza y complementa. La precisión se hace en vista de que si bien en principio se limita la noción de mundo dentro de la cosmología agustiniana, las demás acepciones no le son contradictorias, sino que complementan lo que a nuestro modo de ver es el mundo como creatura para san Agustín.

⁷ En lo que concierne a esta distinción, San Agustín (1974) parte de una presunción: la creación del cielo y la tierra en función de que se mudan y cambian. El cambio y la variación indican la existencia de algo que es, pero que en algún momento no fue. En principio, el cambio refiere la temporalidad de lo que es, mientras que la eternidad es inmutable e imperecedera. En este orden de ideas, el movimiento da cuenta del tiempo en el cual la creación es. Asimismo: “decir que el mundo ha sido creado no es precisamente señalarle un origen temporal, un principio en el mundo; es reconocer que el hecho de ser creado en el tiempo, está compuesto de cambio, nacimiento y muerte” (Moreau, 1964, p. 105). Con todo, para el santo de Hipona, solo el Verbo es eterno. La consecuencia de este planteamiento salta a la vista: por medio de la Palabra eterna e intemporal se crea el mundo y el tiempo. En razón de esto, dice San Agustín: “*tu hoy es la eternidad; por eso engendraste coeterno a ti a aquel a quien le dijiste: Yo te he engendrado hoy*. Tú hiciste todos los tiempos, y tú eres antes de todos ellos; ni hubo tiempo en que no había tiempo” (san Agustín, 1974, p. 478).

Si no se las compara con Dios son, porque El les da el ser [*an illo sunt*]; pero si se las compara con El, no son, porque ser de verdad es ser inmutable [*verum esse, inconmutabile esse est*] y sólo Dios lo es. (p. 70)

Lo anteriormente expuesto formula cómo la creación, si bien es hecha por Dios, no comparte de forma sustancial el mismo grado de perfección que solo posee Dios en tanto que Ser. A partir del proceso creador se establece un vínculo de orden ontológico entre la creatura y el creador, mas no entre el creador y la creatura, pues como lo sostiene Benavides (2007): “cada creatura queda ligada a la eficacia de Dios con un vínculo metafísico necesario para el ente creado –de lo contrario se volvería nada-, mas no para el Creador, que no necesita de las creaturas para aumentar su perfección” (p. 47). La relación establecida entre creatura-Creador determina el derrotero que san Agustín ha de seguir en torno a lo que se ha planteado.

A este respecto, la *reatio ex nihilo* no se limita a fundamentar ontológicamente los elementos involucrados en ella, sino que también le posibilita al obispo de Hipona agudizar y profundizar su teoría. Si el mundo tiene ser por participación en vista de que no comparte la substancia divina; si no había otra cosa por medio de la cual crear en razón de que en el principio solo Dios existía; y si por consecuencia lógica se deduce que Dios ha creado y ha sido de la nada (Alesanco, 2004), el fundamento de la teoría creacionista se amplía hacia lo que ha sido creado. En razón de esto, San Agustín (1974) se pregunta: “¿Acaso no has enseñado tú, Señor, a esta alma que te confiesa [...] que antes de que diese forma a esta materia informe y la especificases no era nada, ni color, ni figura, ni cuerpo, ¿ni espíritu?” (p. 510).

Dada por hecho una creación, lo que se sigue es que lo creado haya sido materia y más concretamente materia informada. De esto último se desprenden dos consecuencias: 1) si la creación es materia, se trata de una materia primigenia y 2) aunque es caracterizada como informe, no carece en su totalidad de forma. Dice San Agustín (1974): “sin embargo, no era absolutamente nada: era «cierta informidad» sin ninguna apariencia” (p. 510). Si recurrimos al texto latino, la informidad de la materia es expresada en términos de *quaedam informitas*, es decir, sin forma alguna. Luego, para san Agustín tal informidad se vacía de su condición de *informitas* y obtiene una condición de *informo*, lo que indica que aunque no tiene forma, no está exenta de tenerla, de ahí que el estado primordial informado de la materia expresa un paso del “no-ser” al “ser” (Ibarreta, 1975). Asimismo, para san Agustín resulta imposible pensar en algo completamente carente de forma, razón que solidifica el sentido de lo que entiende por materia informada:

Y, sin embargo, lo que yo pensaba era informe, no porque estuviese privado de toda forma, sino en comparación de las cosas más hermosas ... porque más fácilmente juzgaba que no era lo que estaba privado de toda forma, que imaginaba un ser entre la forma y la nada, que ni fuese formado ni fuese la nada, sino un cosa informe y cuasi-nada. (San Agustín, 1974, p. 511)

San Agustín relaciona la informidad con la cuasi-nada, misma categorización que en principio le dio a la nada. Tanto lo creado (materia) como aquello de lo que se hizo la creación (la nada) comparten, en virtud de la graduación ontológica, una característica fundamental: la seguridad de que aunque primigeniamente no son, pueden llegar a ser⁸. En este orden discursivo, el acto creador se entiende como la creación de la materia y forma a partir de la nada. Esta formulación lleva inevitablemente a san Agustín, en principio, a preguntarse por la preeminencia de la una sobre la otra, ya que si la materia es creada primero, la forma sería añadida después. Luego, este hecho es impensable para san Agustín porque, como ya se enunció, el sentido ontológico de la materia es la forma. Al respecto, argumenta San Agustín (1974) que aunque es cierto que la materia es primero en tanto que con ella se hace lo demás, tal primacía no es de orden temporal, sino causal. Dicho de otro modo: "la materia informe no es anterior en el orden del tiempo a las cosas formadas. Fueron creadas a un tiempo, la materia de que se hicieron y lo que las hizo" (San Agustín, 1957, p. 605). La materia es causa de la forma, pero aquella no es sin esta.

San Agustín (1957), en su obra *De genesi contra Manichaeos* expresa la relación que establece de manera directa entre la creación, materia y forma: "y, por tanto, rectísimamente se cree que Dios hizo todas las cosas de la nada, porque si todas las criaturas fueron sacadas con sus formas particulares de esta primera materia, esta misma materia fue creada de la nada absoluta". (p. 373). Esta consideración nos posiciona de nuevo frente al supuesto ontológico de la nada: más que una privación completa de ser, es la fuente de la cual emerge la creación como materia informada. Todo lo anterior desemboca en que para san Agustín el mundo es un ente (materia-forma) dotado de ser que participa por vinculación ontológica del Ser en sí. Asimismo, y como lo indica Benavides (2007), el tránsito efectuado del "no-ser" al "ser" explica con mayor precisión lo que san Agustín entiende por creación, ya que de manera fehaciente constituye una prueba de la generosidad creadora de Dios y la efectividad de su voluntad divina.

Las *ratio seminalis* y la creación simultánea

El proceso de la creación, si bien implica una transformación en la materia y forma que se ve expresada en el cambio del "no-ser" al "ser", indica inicialmente una consideración temporal de la misma. En relación con la *creatio ex nihilo*, el proceso

⁸ Si bien en un principio se resaltó que la influencia de la filosofía platónica y plotiniana fue fundamental para la de san Agustín y aunque no se tienen pruebas manifiestas de su cercanía con Aristóteles más que una referencia indirecta a él en el Libro IV de las *Confesiones*, el obispo de Hipona parece tener una relación más cercana con Aristóteles en este punto, sobre todo si examinamos el siguiente fragmento tomado del Libro XII de las *Confesiones*: "fijé mi vista en los mismos cuerpos y escudriñé más profundamente su mutabilidad, por la que dejan de ser lo que habían sido y comienzan a ser lo que no eran, y sospeché que el tránsito este de forma a forma se debía verificar por medio de algo informe, no enteramente nada" (San Agustín, 1974, p. 512). Aristóteles (1995), por su parte, introduce la teoría del acto y la potencia con el fin de comprender el movimiento de los cuerpos naturales y el paso de un modo de ser a otro. Explícitamente, san Agustín no está pensando en los cuerpos naturales, pero sí en que la materia informe llega a ser algo determinado, esto es, a tener una forma pensada por Dios. San Agustín

creador supone un origen temporal (*in principio*) y una creación en el tiempo, es decir, una narración temporal de lo que Dios ha creado. La muestra de esta connotación temporal para san Agustín está en cómo el *Génesis* narra en el tiempo todo lo creado. Esto supone, al mismo tiempo, una dificultad ontológica: la operación e intervención de Dios en la creación. Si la creación no implica la mutabilidad de la esencia divina, ¿cómo se entiende el hecho de que Dios crea por momentos? La pregunta así formulada nos pone de frente con el dilema al que se enfrenta san Agustín: la temporalidad o simultaneidad de la creación. Así lo enuncia el santo de Hipona:

¿Acaso también las cosas que se creaban ... fueron creadas todas simultáneamente y no más bien en intervalos de tiempos según predeterminados días? ¿O quizá debemos pensar que no fueron hechas primeramente aquellas cosas creadas como las vemos ahora con los movimientos naturales de ellas, sino según el admirable e inefable poder de la sabiduría de Dios, que abarca del uno al otro confín con su fortaleza y ordena todas las cosas con suavidad?. (San Agustín, 1957, p. 785).

Esta doble posibilidad temporal de la creación implica pensar de manera expresa y directa cómo aparecen en el tiempo las cosas creadas o, antagónicamente, cómo emergen de forma simultánea. En principio esto se presenta para san Agustín como una contradicción en vista de que la narración bíblica categoriza la creación en términos de sucesión temporal, pero Dios no puede intervenir de forma directa su creación en virtud de su condición ontológica de inmutabilidad. Al respecto y de manera presurosa podemos aseverar con Arranz (2004) que san Agustín se decanta por una creación simultánea ya que de lo contrario implicaría atribuir a Dios sucesión y temporalidad, categorías que solo le corresponden a la naturaleza ontológica de la creación. Ahora bien, simultaneidad no implica negar temporalidad a la creación debido a que la creación se ha dado con el tiempo como acontecimiento y creación⁹.

En contraste con lo anterior: "la creación, leída en clave neoplatónica-cristiana es, en su pluma, un acto complejo que transcurre en dos etapas, conformando un advenir causal de sabiduría eterna" (Maluf, 2013, p. 257). Aunque san Agustín toma aparente postura frente al dilema de la temporalidad-simultaneidad, no deja cerrada la posibilidad de comprender la creación como un proceso dinámico no solo en función de la relación entre el acto creador y el devenir de la creación, sino también en vista de la graduación y dependencia ontológica precisada en el apartado anterior.

⁹ Preguntarse por el quehacer de Dios antes de la creación es una cuestión de necios dice San Agustín (1974), debido a que, si Dios es eterno, presuponer tiempo en él es contradictorio. Antes del tiempo no había tiempo, sino que el tiempo fue creado con el mundo. Para ampliar lo dicho véase la nota 6.

El elemento que sirve como punto unificador entre ambos momentos (si atendemos a la relación entre ambos) está anclado en la recepción que san Agustín hace de la doctrina estoica¹⁰ (y en parte aristotélica) sobre la generación y degeneración de la materia: las *ratio seminalis*:

La sabiduría de Dios no abarca a esta creación por grados o llega a ella como con pasos. Por lo tanto, tan fácil es a Dios crear todas las cosas, ya que todas las cosas fueron creadas por la sabiduría de Dios, como le es darles a ellas movimientos eficacísimos, para que esto que ahora vemos moverse con intervalos de tiempo llevándolos a cabo como conviene a cada una según su género, tenga origen de aquellas razones ingénitas [*insitis rationibus*] las que en forma seminal introdujo Dios en las naturalezas en el acto de crearlas, cuando dijo y se hicieron, cuando lo ordenó y fueron creadas. (San Agustín, 1957, p. 785)

Lo que Dios injerta en la materia informada e infecunda son todas aquellas razones que potencialmente han de actualizarse según medida y género.¹¹ Esto indica que la creación, entonces, sí se efectuó en un solo acto y no implicó necesariamente el paso del tiempo para la concreción de todas las cosas:

En aquel *día*, Dios hizo todo: el verde del campo, las aves del cielo, etcétera; antes de su existir temporal y terreno. En ese día, como en las raíces de los tiempos, la tierra recibió la virtud de producir frutos y fueron creadas todas las cosas que habría de existir luego “mientras se teje la hermosura de los siglos”. (Maluf, 2013, p. 257)

Las *ratio seminalis* entendidas como *razones ingénitas (insitis rationibus)* o *razones inherentes*¹² indican con mayor precisión el sentido de las mismas ya que ellas contienen todo lo que es y ha de ser. Esta acepción se emparenta de manera satisfactoria con la función que ellas tienen en la creación, toda vez que suponen por su misma definición no solo la forma en que están dispuestas en la materia, sino que expresan de forma clara la Voluntad de Dios. Gracias a esta Voluntad la creación adquiere un sentido y orden que le da coherencia interna a lo creado según la medida que Dios ha dispuesto. “Así, pues, no se ordenó tardíamente, de modo que fueran lentas las que por naturaleza lo son, ni tampoco fueron creados los siglos con la lentitud que pasan” (San Agustín, 1957, p. 785). La creación, bajo esta lógica, es perfecta y se da en el tiempo en que Dios ha estipulado para cada cosa.

¹⁰ Aunque ciertamente se puede aseverar que san Agustín retoma de la filosofía estoica la noción de las *ratio seminalis*, es necesario aclarar que el hiponense realiza un cambio en la comprensión del concepto en virtud de su interés particular. Los estoicos plantean, propiamente, las *spermata logou*, esto es, razones del Logos injertas en el mundo; luego, no existe una distinción ontológica entre el Logos y el Mundo en razón de la complementariedad circular entre ambos. Contrariamente, al entender las *spermata logou* como *ratio seminalis*, san Agustín sí considera necesaria una relación jerárquica (no circular) entre el Creador y la creación. Así, la inversión efectuada por san Agustín deja entrever la influencia de Plotino en él, más que de los estoicos (Alesanco, 2004).

¹¹ Véase la nota 8.

¹² En lo que se refiere a este concepto, la mayoría de intérpretes de Agustín concuerdan en hacer uso del término *razones seminales* traducido del latín *ratio seminalis*. Sin embargo, en la traducción ofrecida por Martín (1957) [Editor y comentarista de *De genesi ad Literam*], puede precisarse aún más el sentido de las mismas traduciendo su versión latina *insitis rationibus* como *razones ingénitas* o, en la misma línea, *razones inherentes*. Por una parte, la primera, entendida como razones no germinadas o nacidas, indica el sentido más preciso que parece darles san Agustín en tanto que de ellas se desprende lo es y lo que ha de ser. Por otra, la segunda hace referencia a razones que esencialmente determinan lo que es; no obstante, su sentido limita la función de las mismas en orden al pensamiento agustiniano. Para efectos de precisión y univocidad, en el presente trabajo se hará uso del término *razones ingénitas* por los motivos expuestos.

Las *rationes seminalis* al estar injertadas en la materia posibilitan el paso del "no-ser" al "ser" sin mediación estrictamente temporal y al mismo tiempo dan cuenta de cómo se da la generación de las cosas en el mundo. Así se puede plantear con Alesanco (2004): "¿Cómo se explica, entonces la manifiesta aparición de seres nuevos en el mundo? A esta pregunta pretende responder filosóficamente la teoría de las "razones seminales" (p. 260). Hay cosas que fueron creadas por Dios completamente (la materia, los elementos naturales, el hombre), más el "resto de los seres habrían sido creados en germen, en 'razones causales o seminales'" (Alesanco, 2004, p. 260). El proceso por medio del cual las cosas se crean se da gracias a que la acción de Dios se concreta de manera eficaz, pues la simultaneidad creacional manifiesta que el Creador ha creado en un solo acto. Sostiene San Agustín (1957) que la aparición y sucesión del mundo ha de pensarse de la misma forma en que un árbol está una semilla, imagen que precisa cómo las razones ingénitas se encuentran de manera oculta como gérmenes en las cosas, más solo en el tiempo saltan a la vista. Así planteada, la creación fue hecha en un día y todo cuando había de ser ya estaba dispuesto en las cosas según su propio género.

Marceliano Arranz (2004) afirma que la teoría creacionista de san Agustín puede enmarcarse dentro de la concepción transformista del universo en vista del dinamismo (generación-destrucción) que en ella se percibe. No obstante, se considera oportuno señalar que la postura del hiponense también involucra elementos de carácter fijista, ya que, si bien admite y explica el movimiento por medio de ese dinamismo, para san Agustín, de acuerdo con Alesanco (2004), no es posible la generación de nuevas y distintas cosas, en vista de que los cambios radicales de ser o no ser tienen un límite presentado en dos consideraciones: 1) la creación es simultánea y cerrada 2) la acción creadora solo le pertenece a Dios. Así, la producción y aparición de elementos novedosos en la creación solo pueden entenderse como reproducción o, como sostiene Benavides (2007), causas segundas. Alternamente, Alesanco (2004) ubica la teoría creacionista dentro del evolucionismo. Ahora, no es un evolucionismo transformista, en tanto que las "razones" son un principio de fijación y estabilidad. El dinamismo que en la creación se evidencia solo es la consecuencia necesaria de ese principio de fijación.

El sentido propiamente dicho de la creación mediada por las razones ingénitas se encuentra en un argumento de orden causal y no temporal. Claramente en el tiempo se desarrolla lo que ha sido puesto en la materia, pero esto no demerita la acción simultánea de la creación que señala a su vez el *modus operandi* de Dios. La creación ha sido culminada de manera satisfactoria por parte de Dios y a su término

la actividad divina cesa¹³. Por medio de este razonamiento san Agustín le confiere a la creación un punto de inicio y otro final, no atendiendo a un sentido temporal, sino a uno de carácter lógico y causal:

Por ello, la obra de la creación en un sentido está concluida y en otro no. Concluida, porque en la naturaleza nada hay que no haya sido prefijado en los elementos del mundo; y no concluida, en tanto lo que estableció en las causas primordiales lo habría de cumplir en sus efectos. (Maluf, 2013, p. 257)

Ahora bien, la lectura que Maluf hace de san Agustín no implica necesariamente que los efectos que han de ser cumplidos necesiten de la intervención directa por parte del Creador, ya que la creación no admite cambios ontológicos en su disposición; no obstante, esto no significa una completa distancia y lejanía entre la creación y su creador gracias a la graduación ontológica entre lo creado y las razones seminales: “entendidas desde su potencialidad, estas *rationes* son el nexo concreto que une el universo a Dios, y lo finito a lo infinito. Si se las ve en Dios [...], ellas son el término del acto creador” (Benavides, 2007, p. 49). Esta consideración interpretativa deja en claro dos elementos característicos de la teoría agustiniana de la creación: 1) la conexión entre el mundo y Dios no se pierde en función la naturaleza ontológica de ambos y 2) el enlace entre el mundo y la creación es dinámico y activo.

La negación de un fijismo en la teoría agustiniana de la creación permite vislumbrar que las razones ingénitas no solamente funcionan a modo de causas segundas como lo sostiene Maluf (2013), sino que también explican el cambio y movimiento acontecido en el mundo, un cambio que esencialmente es formal y susceptible de observar. Dice San Agustín (1974):

Fijé mi vista en los mismos cuerpos y escudriñé más profundamente su mutabilidad, por la que dejan de ser lo que habían sido y comienzan a ser lo que no eran, y sospeché que el tránsito este de forma a forma se debía verificar por medio de algo informe, no enteramente nada. (p. 512)

La mutabilidad como cambio de la forma de la materia y de la materia misma explica la generación y destrucción por medio de las cuales el mundo se mueve. De la mano de Pierantoni (2002) podemos aseverar que San Agustín sigue los pasos de Aristóteles (1995 en razón de que para el estagirita el movimiento explica el cambio (o transición para san Agustín) acontecido en la materia como proceso natural y necesario de la actualización de la forma. El principio que explica esta transición formal no es otro que las razones ingénitas que en el acto creador fueron injertadas

¹³ Ante esta forma de comprender la creación se presenta de manera análoga una alternativa que posibilita pensar en el hecho de que la creación no está completamente terminada: los milagros. No atendiendo imperiosamente al sentido religioso y espiritual de los milagros, estos pueden explicar cómo es posible una intervención directa de Dios en su creación, pero sin afectar consecuentemente el orden ontológico que él dispuso para la Naturaleza y el Mundo (Benavides, 2007). Ahora bien, esta posibilidad no termina de alinearse de forma satisfactoria con la propuesta agustiniana de la creación, ya que como bien señala Alesanco (2004), san Agustín recurre a un argumento ontológico y metafísico que lo priva de cualquier acción sobre la creación: Dios puede hacer espontáneamente algo diferente a las razones ingénitas, empero no puede cambiar lo que hay contenido en ellas. La razón de ser de esto es de carácter teológico: Dios no puede hacer nada, porque no es más poderoso que él mismo.

por Dios en las cosas. Asimismo, la manera en que las razones seminales operan *ad intra* de la materia también posibilita dar cuenta de que el cambio formal completa la creación. Al respecto, sostiene Armstrong (1966):

Las *rationes seminales* de San Agustín son *números*, es decir, principios formativos injeridos en la materia por Dios en el instante de la Creación y a modo de simientes, esto es, de forma tal que ellos no puedan llevar a cabo su tarea informativa y producir seres acabos de manera inmediata, sino solo luego de haber permanecido latentes en la materia durante un período determinado, hasta que se haya llegado la época establecida por Dios para la aparición de esos seres formados particulares. (pp. 342-343)

El acto creador no significa, entonces, la consumación por excelencia de la creación, pero sí asegura que la aparición de seres formados en el mundo tiene un origen concreto y dispuesto por Dios en un momento determinado. Esta observación conduce el análisis sobre las razones ingénitas a la manifiesta relación que existe entre el concepto y el carácter simultáneo de la creación, debido a que para san Agustín la creación se dio en un único momento. Ahora bien, tal relación no conduce a una contradicción entre los elementos que la componen, sino que explica, por medio de las razones ingénitas y la explicación ontológica de la *creatio ex nihilo*, dos momentos de la creación: uno simultáneo y otro temporal (Pérez de Laborda, 2002). La significación que de los mismos momentos se pueden elaborar sugiere un entrecruzamiento que imposibilita la distinción de ambos momentos; empero, san Agustín hace un análisis pormenorizado sobre el modo correcto de comprender la sucesión temporal narrada en el *Génesis*, al mismo tiempo que precisa en qué sentido se da la sucesión:

Pero diré aún más, que existió el antes y después en los seis días que se han enumerado, y también que todas las cosas fueran hechas a la vez [...] En estas cosas en las que no se percibe por intervalos de tiempo cuál sea lo primero o lo último, aunque pueden afirmarse muchas cosas de ellas, es decir, la simultaneidad y la sucesión, sin embargo se entiende lo que se muestra simultáneo que lo que denota antes y después. (San Agustín, 1957, p. 789)

Nuevamente san Agustín pone de manifiesto que el derrotero que explica la sucesión no responde necesariamente a un asunto temporal, sino causal. Pueden atribuírsele a la creación categorías temporales, mas este hecho no reduce el análisis ontológico de la creación al tiempo como concepto transversal, razón por la cual el hiponense no encuentra dificultad alguna para pensar en que, así como hay sucesión temporal, también existe simultaneidad. La articulación de esta explicación simultánea con la lectura que San Agustín hace del *Génesis* no se da por causa de la sucesión *temporal* de los días, sino en virtud de la forma *simbólica* en que se comprende la secuencia de los días. San Agustín (1957) interpreta tal correr de los días como la repetición del mismo día primordial en el que fueron creadas todas las cosas que habían de ser con el tiempo: "porque de tal modo hizo Dios las cosas que

habían de existir, que no hizo las cosas temporales temporalmente, sino que hechas por El comenzaron a correr los tiempos” (p. 791). El carácter provisional y primario de intemporalidad que tiene la creación lleva a san Agustín en última instancia a recalcar la condición simultánea de la creación, pues, aunque la narración temporal parece indicar lo contrario, el acto creador es uno y el mismo.

Lo anteriormente expuesto suscita la siguiente pregunta: si Dios dispone todo lo que ha de ser en la materia por medio de las razones ingénitas, ¿cómo deviene el mundo sin la presencia del Creador? Ante tal cuestión es que las razones ingénitas como teoría cobran sentido y permiten dilucidar de forma más precisa cómo actúan. “La teoría de las *razones seminales* fue pensada por san Agustín para compaginar la simultaneidad de la creación con la manifiesta aparición de formas “nuevas” en el mundo” (Alesanco, 2004, p. 295). Con todo, el dinamismo que san Agustín ve en el mundo indica la necesidad que sustenta el hecho de no negar la mutabilidad de la materia, pero sí de fijar un principio ontológico que permita explicar la creación del mundo, el cambio y su devenir en el tiempo.

Conclusión

La teoría agustiniana de la creación se sitúa en un punto medio en el que dos extremos que parecen repelentes entre sí pueden aunarse: fijismo y transformismo. Para san Agustín, el mundo como creación de Dios se da en función de un principio de graduación ontológica que permite comprender su fundamento, al tiempo que los conceptos usados por él para argumentar su teoría no solo explican la creación, sino que ellos mismos expresan el proceso de la creación. Así, la *creatio ex nihilo* en términos de “cuasi-nada” permite comprender el origen de la creación y dar cuenta de cómo Dios dota de ser a la materia informada. Análogamente, si la *creatio ex nihilo* se erige como principio rector explicativo de la creación, las *ratio seminalis* explican cómo se gesta el mundo a partir de lo creado o, en otras palabras, cómo es posible el cambio, la generación y la destrucción. De estos dos conceptos san Agustín deduce que la creación se dio de forma simultánea: así como hay un momento genesiaco cuya narración implica consideraciones temporales sobre la creación, esta se dio simultáneamente; razón por la cual la creación se dio en un solo acto, fijando un principio ontológico y temporal, pero sin negar la mutabilidad característica del mundo creado.

Cuando se hizo la exposición sobre la definición de la *creatio ex nihilo*, también se advirtió que san Agustín no extrajo las consecuencias necesarias de la contradicción que presenta el argumento con el que se sostiene la caracterización ontológica de

la creación a partir de la *creatio ex nihilo*. En función, pues, de hacer hincapié sobre tal hecho es preciso tener presente que la metafísica agustiniana presenta una relación dialéctica entre Dios y la nada. Si por una parte se entiende a Dios como el Ser ontológicamente pleno y la nada como *cuasi-nada* y pre-existente, la primera consecuencia que puede evidenciarse es la siguiente: Dios y la nada existían simultáneamente. Este hecho indica, entonces, que fuera de Dios sí existía algo de lo cual el mundo ha podido surgir. Así, la *creatio ex nihilo* no es la creación de la nada, sino la creación con la nada. Claramente San Agustín hace hincapié en que esa nada es *nihil aliquid*, no obstante, lo que no deja claro es cómo se puede decir que solo existía Dios si compartía su existencia con la nada.

Asimismo, el argumento de la *creatio ex nihilo* no deja muy claro cómo es posible la relación que Dios establece con el mundo habiendo sido creado, toda vez que pone en juego la condición ontológica por excelencia del creador, pues si el mundo es su creación, pero no comparte su condición, ¿cómo es posible que de un Ser imperecedero y eterno se genere algo mutable y sujeto al cambio? Si tomamos esta pregunta como premisa, san Agustín ciertamente no renuncia radicalmente a la teoría de la emanación como se ha dicho y de ser esto así, el mundo sí compartiría la misma condición ontológica de Dios. Se expuso la teoría o argumento de la graduación ontológica por medio de la cual se explica cómo el mundo en tanto creatura se relaciona con el creador; sin embargo, esta teoría no termina de explicar esa relación, ya que en vez de sustentarla y argumentarla no hace más que dejar intacta la dialéctica entre Dios y la nada.

Finalmente, y en lo que se refiere al tratamiento que san Agustín hace de la informidad de la materia, se presenta una lógica argumentativa y ontológica que no termina de explicar cómo la informidad primigenia se convierte en materia, toda vez que la formación de la materia solamente da cuenta de cómo esta es informada según los propósitos del creador, mas no cómo Dios opera (moldea) la materia conforme a la forma establecida para él.

Conflicto de intereses

Los autores declaran la inexistencia de conflicto de interés con institución o asociación comercial de cualquier índole.

Referencias

- Alesanco, T. (2004). *Filosofía de San Agustín. Síntesis de su pensamiento*. Editorial Avgvstinvs.
- Armstrong, A. H. (1966). San Agustín y la transmutación del pensamiento antiguo. En: *Introducción a la filosofía antigua*. Viamonte.
- Arranz, M. (2004). Doctrina agustiniana de la creación virtual. Reflexiones de un micólogo sobre el origen de la diversidad biológica. En C. V. Vicente Domingo (Ed.), *San Agustín: 1650 aniversario de su Nacimiento*. (pp. 101-121). Centro Teológico San Agustín.
- Aristóteles (1995). Libro III. *Física* (G. R. De Echandía, Trad.). Gredos.
- Bassols, L. (2007). *Vida, pensamiento, y obra de San Agustín*. Planeta DeAgostini, S.A.
- Benavides, V. (2008). La evolución intelectual de la noción de materia en san Agustín de Hipona. *Scripta Medievala*, 1, 35-49. <http://revistas.uncuyo.edu.ar/ojs/index.php/scripta/article/view/469>
- Benavides, V. (2007). Algunas consideraciones sobre la visión agustiniana del universo y su vigencia en el pensamiento cosmológico contemporáneo. *Intus-Legre Filosofía* 1(1), 45-57. <https://doi.org/10.15691/0718-5448Vol1Iss1a28>.
- Ibarreta de Ghío, O. M. (1975). La noción de materia en San Agustín. *Patristica Et Mediævalia*, 1, 77-81. <http://revistascientificas.filo.uba.ar/index.php/petm/article/view/7940>.
- Maluf, A. (2013). Creación y razones seminales en san Agustín. *Stadium. Filosofía y Teología* 16(32), 255-263. <https://revistas.unsta.edu.ar/index.php/Stadium/article/view/453>.
- Moreau, J. (1964). El tiempo y la creación según San Agustín. *Espíritu*, 13, 104-117. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7513953>
- Pegueroles, J. (1972). El ser y el tiempo. En: *El pensamiento filosófico de san Agustín*. Labor.

- Pérez de Laborda, A. (2002). El mundo como creación. Comentarios filosóficos sobre el *pensamiento* de San Agustín en el *DE GENESI AD LITTERAM*. En: *El mundo como creación. Ensayo de filosofía teológica*. Ediciones Encuentro, S.A.
- Pierantoni, C. (2002). Dios y la materia: Propuesta a partir del *Timeo* de Platón y las Confesiones de San Agustín. *Teología y Vida*, 44(2-3), 330-342. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=32217004019>.
- Platón. (1998). Filebo, Timeo, Critias (M. A. Durán & F. Lisi, Trad). En *Timeo*. Gredos. (Obra original publicado en 1992).
- Plotino. (s.f.). Enéada (V. J. Igal, Trad.) En *Enéadas V-VI*. Gredos.
- Safranski, R. (2005). El mal o el drama de la libertad. Fabula Tusquets.
- San Agustín. (1957). Del Génesis a la letra (Fr. B. Martin, Trad.). En *Obras de San Agustín*. (Vol. XV). BAC.
- San Agustín. (1957). Del Génesis contra Maniqueos (Fr. B. Martin, Trad.) En *Obras de San Agustín* (Vol. XV). BAC.
- San Agustín. (1974). Libro duodécimo (A. Custodio Vega, Trad.). En *Las confesiones* (7a edición). BAC.
- San Agustín. (2012). Libro XI (R. M. Marina, Trad.). En *Ciudad de Dios*. Gredos.